

# HIBRIDITAS DAN DIASPORA DALAM *AN-NIDÁ'U AL-KHÁLID* KARYA NAJÍB KAYLÂNÍ

(Usulan Post-nasional dalam Pembacaan Post-kolonial)

Oleh : Yulia Nasrul Latifi

## A. Pendahuluan

Sebagaimana diketahui, bahwa post-kolonial adalah sebuah perspektif yang telah diterima dan diakui keberadaannya diberbagai lapangan atau disiplin keilmuan yang secara kritis mempersoalkan kembali semua tatanan terhadap bentuk-bentuk totaliter historisisme Barat, yang melibatkan sejumlah perangkat dalam praktek analisisnya.

Dalam wacana kesastraan, kajian post-kolonial selalu berkaitan dengan gagasan ambivalensi. Sebagaimana ditegaskan oleh Bhabha<sup>1</sup>, kalau "anti-kolonial" mengacu pada perlawanan kaum terjajah yang menentang institusi politik, ekonomi, dan budaya kolonial, maka "post-kolonial" lebih memperhatikan sifat-sifat dari alam kolonial dan warisannya di alam post-kolonial yang ditandai oleh: perebutan, ambivalensi dan ketidakmapanan makna.

Usulan yang ditawarkan perspektif ini adalah pengkonstruksian kembali akan identitas Timur dan Barat, dan juga pola relasi Timur dan Barat yang tidak sempit dan sederhana, yaitu relasi yang oposisional antara kutub positif dan negatif, menindas dan tertindas, dan seterusnya. Akan tetapi, temuan post-

---

<sup>1</sup> Lihat Foulcher, Keith. 1994. "Mimikri Siti Nurbaya Catatan untuk Faruk". *Jurnal Kebudayaan Kalam*. Edisi ke 14. Jakarta, hlm. 16.

kolonial menegaskan bahwa Barat-Timur ada dalam relasi yang sebenarnya sangat kompleks dan plural. Realitas ini sejalan dengan rumusan yang ditawarkan Peck dan Coyle<sup>2</sup>, bahwa tujuan pendekatan post-kolonial adalah *to undo the binary opposition...emphasizing the plurality of differences (between Western and Eastern culture) rather than (its difference) fixed as opposition*, yaitu untuk membalikkan oposisi biner...lebih menekankan pluralitas perbedaan (makna) antara kebudayaan Barat dan Timur daripada (perbedaan maknanya) yang dibakukan sebagai oposisi.

## B. Nasionalisme dalam Wacana Sastra

Salah satu bidang kajian post-kolonial adalah wacana kebangsaan atau "nasionalisme". Menurut Kohn<sup>3</sup>, nasionalisme dapat dikatakan sebagai suatu paham yang berpendapat bahwa kesetiaan tertinggi individu harus diserahkan pada negara-bangsa; perasaan mendalam akan suatu ikatan yang erat dengan tanah tumpah darahnya, tradisi-tradisi setempat, dan penguasa-penguasa resmi di daerahnya yang selalu ada di sepanjang sejarah dengan kekuatan yang berbeda-beda.

John Hutchinson dan Anthony D. Smith<sup>4</sup>, menyebutkan bahwa nasionalisme merupakan doktrin kemerdekaan dan kedaulatan; masyarakat harus dibebaskan dari segala paksaan eksternal; mereka harus memilih nasibnya sendiri, menjadi tuan di negerinya sendiri yang mengontrol kekayaan material dan mematuhi hanya pada suaranya sendiri.

---

<sup>2</sup> Peck, J. dan Coyle M. 1993. *Literary Terms and Criticism*. London: Macmillan, hlm. 137

<sup>3</sup> Kohn, Hans. 1955. *Nasionalisme: Arti dan Sedjarahnya* (terj. Sumantri Mertodipuro). Jakarta: Pembangunan, hlm. 11.

<sup>4</sup> Hutchinson, John and Anthony D. Smith (ed.). 1994. *Nationalism*. New York: Oxford University Press, hlm. 4.

Definisi yang mewakili pemahaman tradisional di atas, secara umum memberikan satu pengertian bahwa, *pertama*, manusia harus merdeka secara individual ataupun kolektif, *kedua*, perasaan cinta yang mendalam terhadap tanah airnya sendiri biasanya selalu menyertai konsep tersebut.

Diakui atau tidak, pada realitasnya nasionalisme lebih bersifat fakta mentalitas yang cair (seperti tergambar dalam dua definisi di atas) sehingga ia dapat tampil dalam banyak wajah dan bukan sesuatu yang tunggal atau monolitik, tetapi sebaliknya, ia dapat hadir dalam sosok yang fasistik xenophobic, chauvinis, liberatif-emansipatoris dan lain-lain yang kesemuanya sangat tergantung pada pihak atau otoritas mana yang memaknainya<sup>5</sup>. Oleh karenanya, nasionalisme dikatakan tidak memiliki acuan normatif dan kriteria objektif yang definitif. Sebab itulah, nasionalisme seringkali dibebani dengan penyakralan bangsa dan pengkultusan persatuan, yang justru seringkali malah menindas.

Dalam perspektif post-kolonial dan wacana sastra, nasionalisme tradisional seperti di atas menjadi sasaran dan arahan kritik. Seorang kritikus India, Partha Chatterjee<sup>6</sup>, menguji usaha-usaha kontemporer dalam menteorikan bangsa dan nasionalisme. Chatterjee menunjukkan bagaimana nasionalisme Dunia Ketiga pada abad ke-20 mengkonstruksi dirinya sendiri dalam sekitar masa-masa nasionalisme Amerika dan Eropa. Hal inilah yang membuat masyarakat poskolonial mampu menghindari dan menyeleksi dengan sadar bentuk-bentuk tersebut dengan cara yang lebih efektif dan kreatif, serta menghindari konstruksi pribumi yang naif tentang komunitas untuk

---

<sup>5</sup> Syeirazi, M. Kholid. 2003. "the Death of Nationalism? Problem dan Tantangan bagi Paham Kebangsaan Indonesia". Majalah *Tradem*. Edisi ke-5. Yogyakarta, hlm. 70.

<sup>6</sup> Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge, hlm. 151.

kepentingan sebuah kesadaran pembentukan yang kompleks akan kesadaran nasional dalam masyarakat modern.

Bhabha<sup>7</sup> berpendapat bahwa ambivalensi selalu membayangi konsep tentang bangsa dan melekat dalam situasi yang saling mempengaruhi yang menegangkan antara dua kekuatan yang di sebut *pedagogical* dan *performatif*. Dikatakan oleh Chatterjee<sup>8</sup>:

“Nasionalisme...mencari untuk mempresentasikan dirinya dalam bayangan pencerahan dan gagal untuk melakukannya. Bagi pencerahan itu sendiri untuk meyakinkan kedaulatannya sebagai suatu cita-cita universal, ia membutuhkan kedaulatan lain; jika ia dapat mengaktualisasikan dirinya dalam dunia nyata menjadi sungguh-sungguh universal justru ia telah menghancurkan dirinya sendiri...”

### C. Gagasan Post-nasional dalam *An-Nidâ'u al-Khâlid*

Berkaitan dengan nasionalisme yang sebenarnya ada dalam kondisi transisional dalam proyek dekolonisasi seperti di atas, Gandhi<sup>9</sup> mengusulkan adanya arahan dalam post-kolonialisme menuju solidaritas ekstra atau solidaritas post-nasional yang mempertimbangkan konsep-konsep seperti “hibriditas” dan “diaspora” untuk memberi ciri kebudayaan, baik global maupun campuran guna mencapai transformasi mutual penjajah dengan yang terjajah.

---

<sup>7</sup> Dalam Lo, Jacqueline and Helen Gilbert. 1998. “Postcolonial Theory: Possibilities and Limitation”. Makalah pada An International Research Workshop University of Sidney, hlm. 8-9.

<sup>8</sup> Dalam Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). 1995, *Op. Cit.*, hlm. 176

<sup>9</sup>Gandhi, Leela. 2001. *Teori Postkolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah). Yogyakarta: Qalam, hlm. 164.

Sebagaimana dikatakan oleh Bhabha<sup>10</sup> bahwa kecenderungan terakhir dari teori hibriditas tersebut selalu dikaitkan dengan relasi antara penjajah dengan terjajah yang menekankan pada aspek kesaling-tergantungan dan konstruksi mutualisme subyektivitas antara keduanya. Menurutnya pula<sup>11</sup>, konsep hibriditas tersebut juga menekankan pada proses mutualitas budaya kolonial dan post-kolonial dalam ekspresi sinkrititas, sinergi budaya, dan transkulturasi.

### C. 1. Aspek Hibriditas Konsep Nasionalisme dalam *An- Nidâ'u al-Khâlid*

Dalam hemat penulis, puncak dari hibriditas novel berkaitan dengan nasionalisme pribumi berada pada bab terakhir novel, yang di dalamnya hibriditas tersebut bersifat eksplisit dan langsung sebagaimana paparan berikut:

ان أدق وصف ينطبق عليهم ما قاله واحد منهم اسمه "مستر بلنت" وهو صديق حميم لنا، لقد قال من عام ١٩١٠:

"أحذروا منا فإننا لا نريد لكم شيئا من الخير ... لن تنالوا منا الدستور ولا حرية التعليم ولا الحرية الشخصية ... وما دمتنا في مصر ... فالغرض الذي تسعى إليه هو البقاء فيها ... هو أن نشتغلها لمصلحة صناعتنا القطنية في منشستر ... وأن نستخدم أموالكم لتنمية مملكتنا الإفريقية في السودان، وأن نستمر بأقل حياة من الماضي في تنمية مشروعاتنا المالية الإنجليزية الصهيونية في بلادكم، وأن نقيد أيديكم وأرجلكم لنجعلكم هدفا لأطماعنا الاقتصادية. لم يبق لكم عذر إذا أنتم اتخذتم في نياتنا بعد أن وضع الأمر فيها وضوحا تاما ... فاحذروا أن تساقوا إلى الرضي باستعباد بلادكم ودمارها، ثابروا على أن تعارضونا معارضة جهرية جريئة كل يوم ... اطلبوا بلسان واحد، وفي كل فرصة ان يوضع حد لما تتألمون منه، وان نعود نحن إلى حظيرة القانون ... وأن نسحب جنودنا من بلادكم ... وأن نكف عن التدخل في شؤونكم ..."

<sup>10</sup>Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helep. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge, hlm. 118.

<sup>11</sup>*Ibid.*, hlm. 119

هذا هو القول الحق (٢٣٣-٢٣٤)<sup>12</sup>.

(Sesungguhnya gambaran yang paling tepat mengenai mereka (orang Eropa) adalah apa yang diungkapkan oleh "Tuan Balnat", teman sejati kita, yang telah mengatakan sejak tahun 1910, yaitu: "Berhati-hatilah terhadap kami... karena kami tidak menginginkan kebaikan sedikit pun untuk kalian... kalian tidak akan mendapatkan pengakuan, kemerdekaan pendidikan, dan kemerdekaan individu dari kami... selama kami di Mesir, tujuan kami adalah tinggal di Mesir selama-lamanya... mengeksploitasi Mesir demi kepentingan industri kami di Menchester, dan mempergunakan harta kalian untuk membangun kerajaan Afrika kami di Sudan... dengan wilayah yang sangat kecil kami akan terus membangun proyek-proyek keuangan Inggris\_Zionis dinegeri kalian, dan kami akan membelenggu tangan dan kaki kalian agar kami dapat menjadikan kalian sebagai sasaran kerakusan ekonomi kami. Kalian tidak boleh mempunyai alasan untuk menggagalkan niat kami setelah kami mengumumkan dengan jelas... waspadalah agar tidak tertipu dengan perbudakan yang akan melanda negeri kalian. Bersiap-siaplah kalian mengobarkan api perlawanan dan perjuangan melawan kami setiap hari... lawanlah kami dan kumpulkan semua kelompok demi menggagalkan persatuan kalian dalam setiap kesempatan untuk menghadapi kami sehingga kami porak-poranda dan menarik diri dari negeri kalian... dan kami mengakhiri mencampuri urusan dalam negeri kalian...

(Inilah perkataan yang benar)

Pidato 'Anbah di atas menceritakan betapa besar sumbangan dan jasa Eropa lewat seseorang yang bernama tuan "Balnat" yang

<sup>12</sup> Kaylāni, Najīb. 1969. *An-Nidd'ū al-Khālid*. Kuwait: Dar al-Bayan, hlm. 233-234

telah memberikan pencerahan dalam penyadaran terhadap pribumi akan pentingnya nasionalisme bagi upaya penggalangan persatuan demi meraih kemerdekaan. 'Anbah sendiri, sebagai representasi pribumi, dengan sangat tegas mengatakan bahwa *Tuan Balnat adalah seorang sahabat sejati* meskipun dia orang Eropa, dan *semua ucapan Tuan Balnat adalah satu kebenaran*. Anbah sampai pada dua kesimpulan tersebut disebabkan semua ucapan Balnat yang ditujukan untuk pribumi (seperti dalam kutipan di atas) kesemuanya mengandung informasi yang sebenar-benarnya dan cukup lengkap tentang segala hal yang menyangkut penjajahan Inggris di Mesir. Informasi tersebut meliputi: apa tujuan dari keberadaan Inggris di Mesir yang sebenarnya; untuk apa penjajahan di Mesir tersebut dilakukan Inggris; bagaimana seharusnya pribumi bertindak dalam mensikapi fenomena penjajahan tersebut; prasyarat apa yang diperlukan dalam upaya perebutan kemerdekaan bagi pribumi; hak apa saja yang sebenarnya dimiliki pribumi dan yang harus terus-menerus diperjuangkan, seperti pesan Tuan Balnat, dan lain sebagainya.

Mengapa semua ucapan Tuan Balnat tersebut, tertulis dalam novel, terjadi pada tahun 1910, sementara revolusi di Mesir, tertulis dalam novel, terjadi jauh setelah tahun itu? Tentunya fenomena ini mengisyaratkan betapa kuatnya Barat mewariskan gagasan nasionalisme tersebut pada seluruh negeri jajahan yang dalam hal ini adalah Mesir. Di sini akhirnya terjadi hibriditas karena, secara kultural, pribumi sampai kapan pun tetap berada dalam jaringan nilai keeropaan dengan segala kompleksitas yang dimilikinya.

Dalam halaman lain novel tersebut juga menegaskan hal sama bahwa gagasan akan pentingnya kemajuan Mesir justru ada dalam kesadaran Yani, yang merepresentasikan Eropa, sebagaimana kutipan berikut.

فلقد نظر قرأى أن القرية أثناء الحرب ... غيرها في عام ١٩١٩ عام الثورة والإنتلاق والأفكار الجديدة ... أصبح الناس يتركون وضعهم، ويفهمون

أن لهم حقوقاً ضائعة يجب أن تسترد ... وأن لهم - كثير - نصيباً في الحرية  
يجب أن يأخذوه أحدًا ... وإدرك الناس قيمة العلم ... فأخذوا يعيشون بأبنائهم  
إلى المدن كي يتعلموا المعارف في المدارس المختلفة ... (٢٢٠-٢٢١)<sup>13</sup>.

(Yani menatap, dan melihat bahwa desa itu selama perang ... telah berubah di tahun 1919, tahun revolusi, kemerdekaan dan ide-ide baru. Masyarakat menyadari posisi mereka, dan memahami bahwa mereka mempunyai hak-hak yang telah hilang, yang harus diraih kembali.. Sebagaimana manusia lainnya, mereka memiliki hak kemerdekaan yang harus mereka ambil. Mereka sadar akan pentingnya sains, lantas mereka mengirimkan putra-putrinya ke kota guna mempelajari bermacam-macam ilmu di berbagai sekolah...).

Kutipan di atas menunjukkan bahwa kemajuan Mesir tidaklah independen dan bukanlah sesuatu yang murni digali dari nilai-nilai pribumi yang bersifat isolatif terhadap kebudayaan lain, yaitu Eropa.

Fenomena hibriditas kultural ini menunjukkan pada kita bahwa selalu ada alternatif. Pada kenyataannya, imperialisme dan nasionalisme Dunia Ketiga saling menghidupi satu sama lainnya, tetapi bahkan dalam keadaan paling buruk pun mereka tidak monolitik ataupun deterministik dan bukan merupakan milik eksklusif bagi Timur atau Barat, atau sekelompok kecil pria atau wanita<sup>14</sup>. Cara pandang seperti ini nantinya akan membawa konsekuensi pada realitas bahwa, baik budaya penjajah maupun terjajah sama-sama tidak bisa membebaskan dirinya dari kritik.

Berkaitan dengan kritik terhadap pribumi dalam usaha mencapai mutualisme budaya tersebut dapat dikemukakan

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 220-221

<sup>14</sup> Said, Edward. W. 1996. *Kebudayaan dan Kekuasaan*. Cet. II (terj. Rahmani Astuti). Bandung: Mizan, hlm. 26.



beberapa hal yang berkaitan dengan hibriditas nasionalisme pribumi (Mesir) yang kesemuanya didasarkan pada penceritaan novel sebagai berikut.

*Pertama*, para elit pribumi yang tercerahkan menyandarkan gagasannya pada para tokoh yang mendapatkan pencerahan dan didikan Barat.

a. Gagasan nasionalisme 'Anbah bersandar pada Jamāluddīn al-Afghānī dan juga pada Hāfiz Ibrāhīm, yang sama-sama merepresentasikan Barat.

Bila kita cermati dengan seksama, keseluruhan novel menunjukkan kuatnya pengaruh Jamāluddīn al-Afghānī terhadap 'Anbah berkaitan dengan gagasan nasionalisme Mesir yang selalu disuarakan. Realitas ini terbukti dengan ucapan Anbah yang seluruhnya hampir selalu didahului dengan ungkapan "kekasihku mengatakan", yang maksudnya tiada lain adalah Jamāluddīn al-Afghānī. Kutipan berikut adalah salah satu contoh dari kuatnya pengaruh tersebut.

قضى الشيخ عليه فترة ليست بالقصيرة في الجامع الأزهر أيام أن كان شاباً، وعاصر جمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده، وشارك في انتفاضة الشعب المصر أيام ثورة عربي، وكان يحرص على محالسة الأفغانى والاستماع إليه، وتلويح ما يمكن من كلماته، والحقيقة أن الشيخ عليه عاد إلى القرية بعد تشتت العراقيين ... ودخول الإنجليز ... (٤٢) <sup>15</sup>.

وكانت حصيلته من الوعي السياسي أكثر مما حصله من العلوم الشرعية، كانت القضية الوطنية تشغل الأذهان ... والاحداث العالمية الكبرى تجذب إليها كل صاحب عقل مستنير ... (٤٢) <sup>16</sup>.

(Pada masa mudanya Anbah lama tinggal di al-Azhar. Ia bergaul dengan Jamaluddin al-Afghani dan Imam Abduh. Ia ikut pergerakan rakyat Mesir manakala terjadi revolusi Arab. Anbah aktif mengikuti ceramah-ceramah al-Afghani, memperhatikan

<sup>15</sup> Kaylāni, Najīb, *Op. Cit.*, hlm. 42

<sup>16</sup> *I b i d.*, hlm. 42

dan mencatat ucapan-ucapannya. Sebenarnya Anbah pulang ke desa setelah orang-orang Arab bercerai-berai... dan masuknya Inggris ...).

(Ia lebih mendalami politik daripada hukum agama - syari'ah-, ia sering memikirkan tentang kebangsaan. Sebagai orang yang cerdas, ia juga tertarik dengan kejadian-kejadian besar dunia...).

Jamáluddín al-Afghání adalah tokoh paling penting yang mencetuskan ide dan gerakan modern dalam Islam. Ia dikatakan representasi Barat disebabkan latar belakang sejarah pendidikannya yang banyak tergali dan dipengaruhi Barat. Ia memasuki universitas di Kabul, mempelajari filasafat dan ilmu pasti. Ia melanjutkan studinya di India dan mendapat pendidikan yang lebih modern, serta berkesempatan pula mendalami sains dan matematika Eropa modern<sup>17</sup>. Disebabkan karir politiknya mempunyai reputasi internasional, maka ia hidup untuk mensosialisasikan gagasan-gagasannya secara berpindah-pindah dari satu negara ke negara lain, termasuk juga Eropa.

Di samping pengaruh kuat dari Jamaluddin tersebut, Anbah ternyata juga dipengaruhi oleh Cháfiz Ibrahim, penyair sungai Nil, sebagaimana kutipan berikut.

ويروي لهم الحكم عن روائع الشعر التي تغني بمجد الوطن ... ويقرأ لهم  
شعر حافظ إبراهيم ... (٢٣٣)<sup>18</sup>

('Anbah banyak menceritakan puisi-puisi nasionalisme yang menyerukan kebangkitan bangsa...ia juga membacakan puisi Hafiz Ibrahim...).

Cháfiz Ibráhím juga merepresentasikan Barat, walaupun biografi dan latar belakang pendidikannya tidak banyak

---

<sup>17</sup> Ismail, Faisal. 1990. "Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam". Jurnal *al-Jami'ah* No. 40 Yogyakarta, hlm. 25

<sup>18</sup> Kaylání, Najíb, *Op. Cit.*, hlm. 233

bersentuhan dengan dunia Barat secara langsung. Akan tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Dhayf<sup>19</sup>, ia yang terlahir di Kairo (1870?-1932) termasuk dalam jajaran sastrawan Mesir kontemporer dengan reformasi politik dan sosial dalam tema-temanya. Châfiz sangat mengagumi al-Bârûdi karena kedalaman wawasan budayanya. Al-Bârûdi pernah hidup di Eropa, ia menguasai budaya Perancis, Inggris, dan Turki.

b. Qâsim Amin adalah sandaran pemikiran Shâbirin. Beberapa contoh kutipan berikut meng gambarkannya.

وهي ترى أن "قاسم أمين" رجل متطور ينصف المرأة، ويدافع عن فضيلتها وأغلب آرائه لا تتناقض مع الدين، ولا تخرج عن دائرة التربية الإسلامية.<sup>20</sup> (١٩٣-١٩٢)

(Sementara Sabirin mengetahui bahwa Qasim Amin adalah pemikir progresif -selaras dengan kemajuan- dalam gagasannya tentang perempuan, membela kepentingan dan hak-hak perempuan yang gagasan-gagasan tersebut tidak pernah bertentangan dengan agama dan tetap dalam ranah pendidikan Islam).

إن "قاسم أمين" الذي قرأت له يكتب كلاماً غريباً عن المرأة وحقوقها ... لكنه ليس غريباً بالنسبة لي فإن أحسن باستجابة حقيقة لكلمات هذا الرجل ... إنه يطالب بتعليم المرأة، وهذا حق لا أثر فيه للباطل، ويطالب باحترام إنسانيتها ومشاعرها ... وإعطائها الحرية للتعبير عن نفسها في حدود الأخلاق المرعية ... وهذا حق أيضاً ... ويريد أن تحمل جزءاً من التبعة الملقاة على عاتق المجتمع نساء ورجالاً (١٧٤)<sup>21</sup>.

(Qasim Amin yang karyanya kubaca menulis banyak hal aneh-bagi kebanyakan orang- tentang wanita dan hak-haknya, tetapi aku bisa menerima dan mengakui kebenaran semua gagasannya... ia menuntut pendidikan perempuan,

<sup>19</sup> Dhayf, Syawqî. 1961. *al-Adab al-'Arabi al-Ma'âsir*. Kairo: Dar al-Ma'a>rif, hlm. 100-105

<sup>20</sup> Kaylâni, Najib, *Op. Cit.*, hlm. 192-193

<sup>21</sup> *I b i d.*, hlm. 174

yang kupikir benar, ia menuntut penghormatan sisi kemanusiaan dan perasaan perempuan... pemberian kesempatan baginya untuk beraktualisasi diri sesuai batasan yang tetap dijaga sebab itu juga haknya, ia juga mengusulkan agar perempuan diberi tanggung jawab sosial yang sama sebagaimana laki-laki...)

Tidak salah bila Shābirin selalu menyandarkan gagasan pembebasan terhadap perempuan pada Qasim Amin. Tokoh tersebut adalah perintis yang membela hak-hak perempuan dalam Islam yang berasal dari Mesir, dan menjadi sangat terkenal sebab dua karya monumentalnya, yaitu *tahriru al-Mar'ah* dan *al-Mar'ah al-Jadidah*. Dia dikenal juga sebagai salah seorang reformis sosial Mesir. Profesinya adalah seorang hakim, di samping sastrawan, terlahir di Mesir dan belajar di sana. Menurut salah satu sumber, Qasim Amin meneruskan studinya di Eropa dan menyempurnakan belajar hukum di Eropa. Ia melihat banyak pemasungan kebebasan dan pendidikan perempuan Mesir, yang salah satu faktor penyebabnya adalah *hijab*.

c. al-Muwaylihi adalah tokoh yang diidolakan Ahmad. Kutipan berikut memaparkannya.

وغمادى "أحمد" فى أحلامه ففكر فى تقديم هدية لها، ولم يقع فى حيرة،  
فهو يعلم جيدا أنها تحب قراءة القصص الطويلة، وكان لديه نسخة من كتاب  
حديث عيسى بن هشام القصة الطويلة البليغة التى كتبها المولحى  
... (93)<sup>22</sup>.

(Ahmad tenggelam dalam lamunannya, ia memikirkan hadiah untuk kekasihnya. Tanpa ragu lagu, ia mengetahui kesenangan gadis tersebut, yaitu membaca novel. Ahmad memiliki novel bagus karangan al-Muwaylihi, berjudul *Cerita Isa Bin Hisyam*).

---

<sup>22</sup> *I b i d.*, hlm. 93

لم أجد ما أقدمه لك تعبيراً عما تحمله روحى من تقدير واحترام  
سوى هذا الكتاب القيم، المليء بالعظات والعبر، كتاب حديث عيسى  
هشام (٩٥).<sup>23</sup>

(Aku tidak menemukan sesuatu yang pantas untukmu yang mewakili jiwaku atas segala penghargaanmu selain buku ini, yang tertulis di dalamnya banyak nasehat dan ungkapan bijaksana dengan judul *Cerita Isa Ibnu Hisyam*.)

Muhammad al-Muwaylihi (1858-1930) dilahirkan di Kairo. Menurut Dhayf<sup>24</sup>, ia pernah hidup di Perancis selama tiga tahun sehingga menguasai bahasa, budaya, dan sastra Perancis. Dalam tulisan-tulisannya, al-Muwaylihi berobsesi untuk mengadakan satu pembaharuan di Mesir, sebagaimana yang ia lihat dalam kesusasteraan Barat.

Demikianlah, keempat tokoh yang ide dan gagasan-gagasannya mempengaruhi para tokoh novel, yaitu: Jamaluddin al-Afghani, Hafiz Ibrahim, Qasim Amin, dan al-Muwaylihi secara geografis kesemuanya terlahir dan hidup di dunia timur. Akan tetapi, identitas ketimuran mereka bukanlah hal yang esensial sebab mereka tidak dapat menutup diri terhadap kontak dan keterpengaruhan budaya dan pemikiran Barat, satu bentuk keterpengaruhan yang telah memberikan pada mereka dasar-dasar pencerahan bagi kemajuan dan kemodernan dalam hidup berbangsa ataupun bernegara.

Dengan demikian, bentuk hibriditas dalam identitas budaya yang mereka bangun (bangsa Timur) termasuk di dalamnya gagasan kebangsaan dan kemodernan sama sekali bukanlah sesuatu yang esensial, yang murni tergal dari nilai-nilai ke-Timuran. Keterangan di atas menunjukkan dengan jelas sebab pada kenyataannya semua tokoh utama novel yang menjadi agen

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 95

<sup>24</sup> Dayf, Syawqi, *Op. Cit.*, hlm. 234-235

perubahan bangsa Mesir dalam memperoleh gagasan kesadaran nasionalisme justru diperolehnya melalui adopsi dari Eropa.

*Kedua*, Ahmad Affandi Syalbi adalah elit pribumi yang bilingual sebagaimana kutipan berikut yang dituturkan pengarang.

وكان "أحمد" علما بين أقرانه فهو أحد ثلاثة شبان يتلقون العلم في المدينة ويعرفون اللغة الإنجليزية، ويتحدثون بها في إطلاق، إذ أن الغالب على التعليم المختلن وباشرافهم (٧٢-٧٣)<sup>25</sup>.

(Ahmad merupakan pemuda terpelajar di antara teman-temannya. Ia termasuk salah satu dari tiga pemuda Mesir yang belajar di kota... mereka mengetahui bahasa Inggris, bisa berbahasa Inggris dengan lancar, bahasa internasional yang dipakai mayoritas penduduk dunia)

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Ahmad adalah tokoh pribumi yang memiliki identitas kultural yang bersifat campuran. Bila bahasa dipahami secara substantifnya, bahasa memiliki peranan vital bagi terwujudnya sebuah transformasi. Hal ini dapat dipahami disebabkan bahasa merupakan alat komunikasi yang punya kekuatan sebagai pengontrol sekaligus pembentuk nilai. Terlebih bila bahasa itu berbentuk tulis, maka transfer gagasan dan ide dari satu tanda ke tanda lain akan menguatkan dan memperkaya bagi pihak yang menggunakannya, khususnya, dalam rangka menciptakan nilai-nilai baru yang diyakini dapat menjanjikan gagasan baru yang transformatif.

*Ketiga*, koran atau media cetak merupakan sarana sosialisasi gagasan nasionalisme pribumi.

Pada akhir bab ke-17 diceritakan tentang kemerdekaan Zafti. Setelah kemerdekaan Zafti tersebut dicapai, novel bercerita tentang koran *al-Jumhur* (hlm. 183-190) bahwa koran tersebut menjadi corong politik pemerintahan baru Zafti (Mesir).

---

<sup>25</sup> Kaylani, Najib, *Op. Cit.*, hlm. 72-73

Fenomena seperti ini tidak dapat dipungkiri bahwa, pada realitasnya, nasionalisme Mesir yang telah mawujud dalam perangkat negara (sebab sudah merdeka), mau tidak mau dan secara otomatis, telah berubah dari gagasan abstrak menjadi hal yang konkret dan cenderung menjadi alat pemaksa.

Setelah menjadi perangkat kasar tersebut, yaitu negara, media dan sarana penyaluran aspirasi politiknya adalah media cetak yang berupa koran. Dengan demikian, bangsa post-kolonial tidak dapat memungkiri realitas dan ciri hibrid dari identitas kulturalnya sebab media cetak adalah salah satu bentuk produk budaya Barat yang memiliki akar kesejarahan saat itu yang berkaitan dengan pertumbuhan demokratisasi itu sendiri di dunia Barat.

*Keempat*, gagasan nasionalisme pribumi terbentuk melalui serapan buku-buku terjemahan Eropa.

Kesimpulan ini didasarkan pada gagasan dan pemikiran Ahmad ketika dia terkejut membaca surat Sabirin, yang menurutnya, sangat berbeda dengan apa yang dia pahami "tentang seorang Sabirin selama ini" yang kini ternyata sudah sangat matang pemikirannya. Surat tersebut mencerminkan kematangan intelektualisme Sabirin, yang salah satunya berbentuk kesadaran nasionalisme.

قرأ أحمد "الخطاب ثلاث مرات" كان للخطاب دلالات عميقة في ذهنه، ودهش أكثر إذ يرى صابرين تدرك هذه الدلالات... تماماً وتعبّر عنها بهذا الوضوح، وكاد يشك في أن صابرين قد لا تكون صاحبة الخطاب... أو أنها استعانت ببعض الرسائل والكتب القصصية المترجمة عن الأدب الأوربي... (١٧٥)<sup>26</sup>.

(Ahmad membaca surat Sabirin tiga kali, surat yang menunjukkan kedalaman jiwa penulisnya yang semua itu diungkapkan jelas oleh Sabirin. Ahmad hampir-hampir

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 175

tidak percaya kalau Sabirin adalah penulis surat tersebut... atau mungkinkah ia menyadur dari beberapa buku terjemahan Eropa yang berbentuk novel...).

Keraguan Ah}mad yang muncul ketika membaca surat Sabirin tersebut dapat dikatakan sebagai ekspresi kesadaran yang bersifat refleks, yaitu kecurigaannya atas keterpengaruhan Sabirin oleh literatur-literatur terjemahan Barat. Hal ini logis saja, disebabkan gagasan kemodernan dan kemajuan tersebut, pada kenyataannya, teradopsi dari Barat sehingga bangsa post-kolonial pada hakikatnya tidak bisa menghindarkan diri dari proses pembentukan identitas kultural yang hibrid tersebut.

Walaupun surat balasan yang dia tulis untuk Ah}mad merupakan surat cinta, tetapi gagasan tersebut tetap ia bingkai dalam kerangka kesadaran nasionalisme yang luas bahwa perempuan menurutnya harus mendapatkan kemerdekaan seperti laki-laki termasuk di dalamnya tanggung jawab sosial-perpolitikan.

Fenomena lain yang dapat kita lihat dalam novel berkaitan dengan warna dan corak budaya yang ternyata hibrid (khususnya yang mengarah pada upaya mendekonstruksi cara pandang yang dikotomis antara Barat-Timur) adalah satu kenyataan juga, yaitu pada dasarnya penjajah sendiri, dalam hati kecilnya, tidak menyetujui praktik-praktik penjajahan yang dia terapkan pada negara jajahannya. Dalam sisi ini, dengan demikian, tidak mencukupi satu klaim yang mengatakan bahwa Barat selalu negatif. Gagasan seperti ini terekam dalam novel.

فتتم المأمور شاحب الوجه ... دون أن يستطيع إخفاء ما ساوره من حيرة  
وقلق (٢٢-٢٣)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 22-23



(Pengawal Inggris manggut-manggut dengan wajah murung... tanpa mampu menyembunyikan kesedihan dan kegelisahan hatinya).

ويستمع إلى حوار الثيران وتقيق الحمام ونياح الكلاب ... وكان جميع  
الحيوانات في مظاهر عدائية (٢٣).<sup>28</sup>

(Terdengar jeritan keledai, ringkikan kuda, dan gonggongan anjing... seakan semua memusuhi komandan dan para pengikutnya).

ونسبة الجمال هنا كبيرة ... لكنه -ليست أدري لماذا- جمال حزين ... أجل  
... أجل ... حزين يا سيدي (٢٣).<sup>29</sup>

(Keindahan alam di desa ini nyata sekali... akan tetapi -aku tidak tahu mengapa- keindahan ini menyimpan kemurungan, kata komandan. Betul... betul... menyimpan kemurungan tuan komandan, kata pengawal...).

Kutipan *pertama*, diungkapkan pengarang yang menggambarkan kesedihan hati pengawal ketika menemani komandan keliling desa. Kutipan *kedua*, menggambarkan rasa bersalah komandan dan pengikutnya ketika mendengar protes binatang. Kutipan *ketiga*, mengekspresikan kesedihan komandan dan pengawal ketika melihat keindahan alam desa yang tampak murung.

Kutipan-kutipan di atas merupakan interpretasi subjektif penjajah terhadap objek yang mereka lihat. Di sini sebetulnya muncul pertanyaan: mengapa komandan, pengawal, dan para pengikutnya merasa terusik dengan tumbuh-tumbuhan dan binatang yang sudah semestinya seperti itu apa adanya? Tentunya, interpretasi penjajah tersebut merefleksikan bagaimana situasi psikologis mereka yang sebenarnya naluri kemanusiaannya tetap mengatakan *salah* terhadap apa-apa yang mereka lakukan. Di sini,

<sup>28</sup>*Ibid.*, hlm. 23

<sup>29</sup>*Ibid.*, hlm. 23

terlihat jelas bahwa penjajah berkonflik yang sifatnya psikologis ketika mempraktekkan kolonialisme tersebut. Realitas seperti inilah yang dicermati oleh perspektif post-kolonial berkaitan dengan pluralitas dan kompleksitas hubungan yang terjadi antara penjajah dan terjajah.

Mungkin dari kondisi yang seperti inilah, akhirnya, kita bisa menerima dan memahaminya sebagai realitas yang tetap manusiawi saja ketika dikaitkan dengan pertanyaan "mengapa Tuan Balnat, seperti dijelaskan di atas, justru bersifat mendidik pribumi?" Tuan Balnat menyibak misteriusnya penjajah dan memberikan *alat yang sangat strategis* kepada pribumi untuk mengusir para penjajah tersebut dari tanah airnya melalui gagasan nasionalisme yang dia kenalkan. Kasus Balnat di atas adalah bentuk kompleksitas lain dari hubungan penjajah-terjajah yang sifatnya tidak sederhana.

Akan tetapi, realitas penjajah yang mengklaim dirinya sebagai aktor peradaban juga merupakan anggapan yang kebenarannya tetap sepihak, sebab dengan amat jelas praktek-praktek penjajahannya terhadap pribumi seringkali tidak memiliki sandaran normatif dan etis yang humanis dan manusiawi. Dalam perspektif ini, Barat sebenarnya juga tidak perlu merasa superior dalam ideologisnya sebab seperti dikatakan Said<sup>30</sup>, jati diri bangsa seperti penjajah adalah masyarakat penampung imigran yang tercipta atas lapisan-lapisan reruntuhan berbagai kehadiran pribumi dari segala penjuru.

Oleh karena proses dan sejarah imperium tersebut, dengan demikian, semua kebudayaan terlibat satu sama lainnya; tidak ada yang tunggal dan murni, semuanya cangkokan, heterogen, dan tidak monolitik. Tetapi sayangnya, bentuk-bentuk pendidikan dan pemikiran yang tidak kritis tetap masih terpraktikkan, misalnya,

---

<sup>30</sup>Said, Edward. W. 1996. *Kebudayaan dan Kekuasaan*. Cet. II (terj. Rahmani Astuti). Bandung: Mizan, hlm. 28

dengan penggolong-golongan budaya yang sering dijalin menjadi bahan pendidikan yang anak-anak dan juga pelajar yang lebih tua diajar untuk memuliakan dan menghormati keunikan tradisi mereka (biasanya dan secara menyakitkan dengan mengorbankan tradisi-tradisi lain).

Keseluruhan paparan mengenai aspek hibriditas dalam identitas kultural bangsa post-kolonial seperti di atas, sebenarnya, menegaskan kembali pada kita bahwa gagasan mengenai post-nasional menghendaki indeterminasi dalam pertemuan kolonial untuk menjembatani pertemuan antara orang Barat dengan orang Timur sebagai usaha kooperatif.

Dua tujuan pokok dalam perspektif ini, menurut Gandhi<sup>31</sup>, *pertama*, untuk menunjukkan bagaimana pertemuan kolonial memberikan sumbangan pada transformasi yang saling menguntungkan antara penjajah dan yang terjajah. Hal ini mungkin akan berarti lebih positif untuk melihat keseluruhan fenomena sebagai sebuah proses yang interaktif dan dialogis, yaitu proses yang datang dari dua arah, bukan proses sederhana yang aktif-pasif. *Kedua*, bacaan masa lalu penjajahan ini menghasilkan manifesto utopia bagi etika post-kolonial.

Fenomena asal budaya yang sebenarnya cangkokan seperti ini diperjelas oleh Said (1996). Menurutnya, semua kebudayaan yang didefinisikan secara nasional ada dalam suatu aspirasi untuk berdaulat, untuk mendominasi baik Barat maupun Timur. Orang Timur tidak sepenuhnya dapat dengan penuh kepercayaan diri memisahkan diri dari komponen Inggris atau Perancis di masa lalu dalam aktualitas-aktualitas masa kini. Barat juga tidak dapat menarik satu lingkaran yang tegas untuk menyangkal pengaruh Timur sebagaimana tergambar dalam kutipan di atas (hlm. 233-234) bahwa Inggris butuh Mesir dan konsep keberadaannya memiliki makna justru karena Mesir.

---

<sup>31</sup> Gandhi, Laela., *Op. Cit.*, hlm. 166-167

Demikianlah, realitas kebudayaan seharusnya dipandang sebagai suatu jaringan sejarah yang saling bergantung sehingga tidak tepat kalau menindasnya. Dengan perspektif ini, baik Barat maupun Timur sama-sama tidak dapat membebaskan diri dari kritik. Barat ataupun Timur sama-sama ada dalam keterbatasan-keterbatasan yang dimilikinya sebagaimana ada dalam kelebihan-kelebihan yang sama-sama dijumpainya.

Maka sudah sewajarnya, kalau masing-masing melihat kediriannya dengan kaca mata baru demi pemecahan masalah kemanusiaan dengan menapaki sejarah bersama, yang lebih mengedepankan kooperatif, interaktif, dan dialogis; proses yang lebih melibatkan negosiasi dan pertukaran yang kompleks daripada proses sederhana aktif-pasif.

### **3.3.2. Aspek Diaspora Konsep Nasionalisme dalam *An-Nida'ul-Khalid*.**

Berkaitan dengan tawaran post-nasional yang diusulkan oleh para teoritis post-kolonial mengingat nasionalisme yang sebenarnya ada dalam kondisi transisional dalam proyek dekolonisasi, maka gagasan post-nasional menuju solidaritas ekstra, di samping berupa hibriditas seperti di atas, juga berupa gagasan yang mempertimbangkan konsep diaspora yang muncul. Hal ini dimaksudkan untuk memberi ciri kebudayaan global ataupun campuran, untuk mencapai transformasi mutual antara penjajah dengan yang terjajah.

Bila konsep hibriditas di atas lebih menekankan pada proses mutualitas budaya kolonial dan post-kolonial dalam ekspresi sinkrititas, sinergi budaya, dan transkulturasi, maka konsep diaspora di sini lebih menekankan pada aspek perpindahan dan penyebaran penduduk secara suka rela atau paksaan dari tanah airnya menuju wilayah baru.

Konsep "diaspora" diambil dari istilah Yunani, yang secara etimologis berarti "menyebarkan". Ia dapat dipahami sebagai

perpindahan atau penyebaran penduduk secara sukarela atau dengan paksaan kekerasan dari tanah airnya menuju wilayah baru<sup>32</sup>. Dalam kaitan dengan konsep diasporik ini, kolonialisme itu sendiri pada walmnya merupakan gerakan diasporik radikal, melibatkan penyebaran dan pendudukan baik temporal ataupun permanen, sebagaimana yang dilakukan Eropa ke hampir seluruh negara dunia.

Hasil dari pembacaan yang penulis lakukan berkaitan dengan gagasan mengenai diasporik ini ditemukan beberapa kutipan novel yang representatif sebab mampu turut mengungkap adanya fenomena tersebut dan mengarah pada gagasan yang sama, misalnya, pernyataan Ahmad yang ditujukan untuk warga desa berkaitan dengan nasib para pekerja paksa seperti kutipan berikut.

وأنتم عند ما تذهبون لأعمال السخرة لن تعودوا (١٠).<sup>33</sup>

(Manakala saudara-saudara pergi kerja paksa tentu tidak kembali jua...).

Ucapan 'Anbah yang ditujukan pada 'Abd al 'Azis ketika dilepaskan dari tahanan Inggris bermaksud menanyakan bagaimana nasib para pekerja paksa.

هل رأيتم يا شيخ عبد العزيز ؟ ... وكيف احوالهم؟

وكان السائل يقصد بالطبع أولئك الرجال الذين انتزعوهم من بين  
ذراعي القرية وقلبها النابض ... وساقوهم إلى بعيد (٥٥).<sup>34</sup>

(Apakah engkau melihat mereka wahai Azis...? Bagaimana keadaan mereka? maksud pertanyaan ditujukan pada para pekerja paksa yang dibawa tentara Inggris ke tempat jauh... dan tidak ada khabarnya).

<sup>32</sup> Dalam Aschroft dkk. 1998, *Op. Cit.*, hlm. 68

<sup>33</sup> *Kaylani Najib, Op. Cit.*, hlm. 10

<sup>34</sup> *I b i d.*, hlm. 55

Ucapan pengarang yang menggambarkan pengungsian warga yang dijadikan pekerja paksa seperti kutipan berikut.

كل يوم تذكر القرية الغاليتين عنها أولئك الذين ذهبوا إلى بعيد<sup>35</sup> حيث لا يعلم أحد  
ليقوموا بأحط الأعمال في خدمة الإمرا طورية<sup>35</sup> (١٠٩).

(Tiap hari penduduk desa ingat akan kepergian warga desa yang dijadikan pekerja paksa, dibawa pergi jauh dan tak seorang pun tahu guna dijadikan budak penjajah Inggris..)

Pernyataan lain yang senada dengan kutipan-kutipan di atas banyak dijumpai dalam novel, yaitu pernyataan yang menunjukkan adanya pengungsian para pekerja paksa yang terdiri dari laki-laki kuat pribumi lalu dibawa pergi entah ke mana dan tak seorang pun dari mereka kembali ke tanah air. Kutipan-kutipan novel yang menginformasikan gagasan diasporik ini dapat dilihat pada halaman, misalnya, 156, 168, 172, 178, 207, dan lain-lain.

Semua informasi diasporik dalam novel memang tidak diberikan keterangan lanjut dalam penceritaannya. Akan tetapi, menurut hemat penulis, informasi yang diulang-ulang dengan pengungkapan *mereka dibawa pergi jauh dan mereka tidak pernah kembali* merupakan dua kata kunci yang dapat merepresentasikan gagasan konsep diasporik ini. Fenomena tersebut dapat memperkuat gagasan post-nasional dalam rangka pemahaman identitas budaya yang bersifat global, campuran, dan hibrid.

Konsep diaspora yang dalam kritik post-kolonial lebih menyepakati realitas campuran, yang menandai identitas kultural tersebut, memperjelas bagi kita bagaimana sebenarnya jati diri bangsa seperti penjajah. Penjajah adalah suatu masyarakat penampung imigran yang tercipta atas lapisan-lapisan reruntuhan berbagai kehadiran pribumi dari segala penjuru sehingga identitasnya tidak uniter dan homogen. Oleh karena itu, menurut

---

<sup>35</sup> *I b i d.*, hlm. 109

Said<sup>36</sup>, perjuangan yang ada di dalamnya adalah antara mereka yang mendukung jati diri uniter dan mereka yang memandang keseluruhan sebagai satu kesatuan yang kompleks, tetapi tidak menyatu secara reduktif.

Gagasan semacam ini senada dengan sintesis T.S. Eliot<sup>37</sup>, yang gagasan utamanya, ketika kita harus sepenuhnya memahami keberlaluhan masa lalu tidak ada jalan yang adil untuk mengkarantinakan masa lalu tersebut dari masa kini. Masa lalu dan masa kini saling memberi informasi sebab masing-masing menyiratkan yang lain, yang dapat hidup berdampingan dengan yang lain. Walaupun gagasan Eliot tersebut dimunculkan dalam konteks estetis, tetapi pesan dari substansi yang ada bersifat universal dan bisa diterapkan untuk membaca konteks kebudayaan yang luas.

Maka, gagasan yang lebih bersifat makro di atas, sejak mulai abad ke-20 bergerak ke penghujung, timbul suatu kesadaran bersama di semua tempat mengenai garis-garis “di antara” kebudayaan-kebudayaan, pembagian-pembagian dan perbedaan-perbedaan yang tidak hanya memungkinkan kita membedakan satu kebudayaan dari kebudayaan lain, tetapi juga memungkinkan kita melihat sejauh mana kebudayaan-kebudayaan itu dicipta secara manusiawi menjadi struktur otoritas dan peran serta, yang baik dalam apa yang mereka cakup, manfaatkan dan absahkan, dan yang kurang baik dalam apa yang mereka ingkari dan turunkan<sup>38</sup>.

Dalam penjelasan Said lebih lanjut<sup>39</sup> ditegaskan bahwa jati diri kebudayaan yang nyata bersifat hibrid tersebut akhirnya harus dipahami bukan sebagai esensialisasi, melainkan sebagai ensembel-ensembel tambahan. Hal ini disebabkan tidak ada jati diri kebudayaan yang dapat hidup sendiri tanpa disertai kelompok

<sup>36</sup> Said, Edward. W. 1996., *Op. Cit.*, hlm. 28

<sup>37</sup> *I b i d.*, hlm. 34

<sup>38</sup> *I b i d.*, hlm. 47

<sup>39</sup> *I b i d.*, hlm. 90

lawan, negatif, oposisi: orang-orang Yunani selalu membutuhkan bangsa Barbar, orang-orang Eropa membutuhkan bangsa-bangsa Afrika, Timur, dan lain sebagainya. Dalam konteks kesalingtergantungan budaya seperti ini, Fanon, sebagaimana selalu didengungkan oleh Sartre, bahkan melangkah lebih jauh lagi dengan membalikkan paradigma tersebut bahwa secara harfiah Barat adalah ciptaan Timur.

Realitas seperti di atas memberi kita satu kesadaran bahwa sejarah semua kebudayaan adalah sejarah pinjam-meminjam budaya. Namun, kebudayaan tidak pernah hanya masalah memiliki atau pinjam-meminjam, tetapi ia lebih merupakan masalah “pemberian pengalaman bersama dan kesalingtergantungan dalam segala hal yang merupakan norma universal darinya”. Oleh karena itu, bila ada penindasan dari yang berkuasa, maka para Tuan kulit putih itu akhirnya akan terusir keluar. Sebaliknya, rakyat pribumi yang menang itu segera menyadari bahwa mereka membutuhkan Barat dalam beberapa hal.

Informasi yang menceritakan hal ini tentang bangsa post-kolonial sebenarnya juga membutuhkan Barat (sebagaimana Barat juga membutuhkan Timur) terekam jelas dalam kutipan-kutipan novel seperti yang telah penulis paparkan pada bab terdahulu. Hal ini dapat dilihat, misalnya, pengakuan pribumi bahwa strategi dan panglima perang mereka tidak baik (hlm. 165-166), pribumi mengakui tidak menguasai teknologi dan *illiterate* (hlm. 168-169), perlawanan pribumi tidak memiliki perencanaan dan kesatuan komando (hlm.171), pribumi tidak memiliki persenjataan canggih (hlm. 214), pribumi tidak memenuhi persyaratan untuk mendapatkan kemenangan melawan penjajah (hlm. 215), dan lain sebagainya.

Keseluruhan kutipan di atas diungkapkan oleh pengarang yang mewakili masyarakat post-kolonial, yang mengkritisi kondisi riil dari bangsa terjajah. Realitas ini merupakan kondisi riil



pribumi yang ada di belahan bumi mana saja sehingga kondisi terbelakang tersebut harus tetap diakui dan disadari demi pengakuan atas kelebihan dan keterbatasan yang dimiliki penjajah ataupun terjajah.

Sebab itu pula, mengapa novel yang bercerita panjang tentang perjuangan Mesir dalam membebaskan diri dari kontrol imperialis tersebut tidak segera mencapai kemerdekaannya kecuali diceritakan akhir novel, yaitu tahun 1952. Zafti pernah memproklamkan diri, tetapi itu tidak lama sebab keadaan pemerintahannya selalu didatangi musuh baru.

Dengan demikian, semakin jelaslah bahwa tuntutan solidaritas yang lebih ekspansif ini pada akhirnya lebih memaksa daripada solidaritas budaya nasional yang sempit yang seringkali tidak membawa pencerahan secara politis maupun etis. Hal ini senada dengan gagasan Stuart Hall bahwa setelah kolonialisme penting untuk membayangkan transformasi baru kesadaran sosial yang lebih besar dari pada batas-batas kaku yang dikehendaki kesadaran nasional.

Fenomena inilah yang dalam istilah Bhabha disebut "ruang ketiga": ruang komunikasi, negosiasi, dan translasi yang menjembatani bagi pertemuan kolonial tersebut demi mengarah pada mutualisme budaya, yaitu antara budaya penjajah dengan yang terjajah yang sebenarnya bisa saling menghidupi satu sama lain.

#### **D. Kesimpulan**

Pada akhirnya kita dituntut untuk mengakui bahwa gagasan post-nasional yang dianalisis aspek hibriditas dan diaspora mendapat ruang yang amat dipertimbangkan dalam perspektif post-kolonial sebagai usulan yang mendekonstruksi konsep nasionalisme sempit seperti yang dipraktikkan oleh hampir semua bangsa post-kolonial sebagai warisan dari Barat. Hal ini

merupakan realitas bahwa penjajah dan terjajah sebenarnya berada dalam relasi yang transformatif dan mutualistik.

Perspektif yang dikedepankan dengan penekanan pada pencarian identitas kultural yang bersifat campuran seperti di atas diharapkan dapat membawa pada harapan nasionalisme masa depan bagi bangsa post-kolonial khususnya, dan pembangunan relasi serta komunikasi dengan bangsa Eropa umumnya, demi terciptanya kebudayaan yang humanis secara nyata.

Ketika cara pandang ini diterapkan pada persoalan kebudayaan, maka yang didapatkan adalah realitas kebudayaan dan imperialisme yang hubungan antara keduanya tidaklah diam, demikian pula hubungan antara keduanya sebagai pengalaman sejarah selalu dinamis dan kompleks. bentuk-bentuk budaya sebenarnya lebih bersifat cangkakan, campuran, dan tidak murni.

Perspektif post-kolonial yang memberi pesan moral seperti inilah yang menyadarkan kembali bahwa hakikat bangsa-bangsa, Timur dan Barat, adalah sejajar sebab terlibat dalam pengalaman pembentukan kesejarahan secara bersama-sama dan kontribusi yang juga sama. Maka, menjadi sangat tidak benar kalau yang satu menindas yang lain karena alasan yang menindas lebih kuat, superior, serta pemilik peradaban, sedang yang ditindas adalah inferior, terbelakang, dan barbar, atau sebaliknya.\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (eds.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London and New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill., Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London and New York: Routledge.
- Dayf, Syawqi. 1961. *al-Adab al-'Arabi al-Ma'asir*. Kairo: Dar al-Ma'arif
- Foulcher, Keith. 1994. "Mimikri Siti Nurbaya Catatan untuk Faruk". *Jurnal Kebudayaan Kalam*. Edisi ke 14. Jakarta.
- Gandhi, Leela. 2001. *Teori Poskolonial: Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*. (terj. Yuwan Wahyutri dan Nur Hamidah). Yogyakarta: Qalam.
- Hutchinson, John and Anthony D. Smith (ed.). 1994. *Nationalism*. New York: Oxford University Press.
- Ismail, Faisal. 1990. "Jamaluddin al-Afghani: Inspirator dan Motivator Gerakan Reformasi Islam". *Jurnal al-Jami'ah* No. 40 Yogyakarta.
- Kaylani, Najib. 1969. *an-Nida'u al-Khalid*. Kuwait: Dar al-Bayan.
- Kohn, Hans. 1955. *Nasionalisme: Arti dan Sedjarahnya* (terj. Sumantri Mertodipuro). Jakarta: Pembangunan.
- Lo, Jacqueline and Helen Gilbert. 1998. "Poscolonial Theory: Possibilities and Limitation". Makalah pada An International Research Workshop University of Sidney.

- Peck, J. dan Coyle M. 1993. *Literary Terms and Criticism*. London: Macmillan
- Said, Edward. W. 1996. *Kebudayaan dan Kekuasaan*. Cet. II (terj. Rahmani Astuti). Bandung: Mizan.
- Syeirazi, M. Kholid. 2003. "the Death of Nationalism? Problem dan Tantangan bagi Paham Kebangsaan Indonesia". *Majalah Tradem*. Edisi ke-5. Yogyakarta.
- Stephen Sheehi. 1999. "Desire for the West, Desire for the Self: National Love and the Colonial Encounter in an Early Arabic Novel". *Jouvert a Journal of Postcolonial Studies*, published by the College of the Humanities and Social Sciences North Carolina State University.